



Прот. Николай Озолин

## ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОГА В ЧЕЛОВЕКЕ КАК ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ПРИРОДНЫЙ ДАР И ЛИЧНАЯ ЗАДАЧА

**Ключевые слова:** богословие, патристика, образ и подобие

Известно, что *Септуагинта* – греческий перевод *Ветхого Завета*, признанный авторитетом *consensus patrum*. Этот перевод возник действительно как важный этап откровения, удостоверяемый, кроме того, тем, что он использован авторами *Нового Завета*, святыми отцами и в текстах богослужения. В Быт. 1,26 мы там читаем: “Бог сказал, сотворим человека кат еикова џетерав кат кат оμοιωσιν – по образу нашему и по подобию”.

### ОБРАЗ БОЖИЙ

Согласно святоотеческим толкованиям, этот стих указывает, прежде всего, на то, что *imago dei* – онтологическая данность в человеке, которая подразумевает особую связь между ним и Богом и которая остается неотъемлемым и неразрушимым свойством человеческой природы по воле Божественного Создателя. Таким образом, человеческое существо создано не автономным и самодостаточным, но оно призвано к участию

в жизни божественной – в действительности только “в Боге” человек может реализовать свое исходное предназначение. Ничто не является более “естественным” для человека, чем жить и возрастать в благодати. Как вы помните, Вл. Лосский поэтому считал, что понятие “сверхъестественности” в этой связи неприменимо в православной антропологии. Отнюдь не противостоя друг другу, природа и благодать выражают, при таком подходе, животворящую динамику отношений между Творцом и тварью. Хотя они радикально различны по природе, Творец и тварь живут в благодатном общении, – и при этом не только отсутствует чреватое тяжелыми последствиями противопоставление между свободой и благодатью, характерное для латинской схоластики, но божественная благодать и ее нетварные энергии являются именно “естественной средой” человеческого бытия. Святые отцы понимали библейский рассказ об Эдемском саде именно в этом смысле, как образ “райской Церкви”, где Адам еще обладал “древним достоинством свободного человека”, как выразился свт. Григорий Палама<sup>1</sup>. О. Иоанн Мейендорф любил говорить в этой связи об *открытой* антропологии. Схоластической категории *natura pura* человека, природе почти “нейтральной” и замкнутой в себе самой, о. Иоанн противопоставляет человека, созданного буквально “в состоянии благодати”, естественно открытого Богу для общения и синергии. Такое видение “естественной” богозданной святости человеческого существования основано прежде всего на библейском учении об образе Божиим в человеке. Другими словами, мы должны видеть в Адаме носителя первого тварного Божьего образа. В Быт. 1,27 об этом сказано ясно: “Бог создал человека по своему образу, по образу Бога Он создал его...”.

Отражая различные тенденции патристической мысли, святые отцы по-разному пытались определить “место” *imago dei*

---

1 Grégoire Palamas, *Triades*, I, 1, 9, Jean Meyendorff (éd.), Louvain 1959, с. 27.

в человеке. Некоторые, как, например, свт. Григорий Нисский, находились – через Оригена – под влиянием неоплатонизма с его концепцией *συυυευεια*. Для них разум – *νους* – наилучшим образом соответствовал и местопребыванию и выражению этого “родства”. Другие, как свмч. Иринеи Лионский с его сотериологией “рекапитуляции во Христе – Новом Адаме” или свт. Григорий Палама, полагали, оставаясь в пределах библейского реализма, что не только разум и душа составляют образ, но также и тело человека. Так, Палама говорит: “Именованье человек прилагается не к душе или к телу поро́знь, но к ним обоим вместе, ибо вместе они созданы по образу Божию”<sup>2</sup>. Владимир Лосский высказывается в том же смысле: “Человеческая личность не является частью человеческого существа, так же как личности Пресвятой Троицы не являются частями Бога. Именно поэтому образ Божий относится не к какой-либо одной части человеческого состава, но ко всей природе человека в ее целостности”<sup>3</sup>. Так же как Воплощение и Воскресение Христа, спасение, дарованное человеку, относится к полноте его природы, не исключая тела, так и образ Божий, относясь к той же полноте, необходимо должен включать телесность, что, впрочем, ясно следует из традиционного учения о телесном воскресении мертвых<sup>4</sup>, о православном почитании святых мощей и о принципиальной недопустимости “кремации” телес усопших христиан.

---

2 PG 150, 1361 С.

3 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 115; впрочем, “царственное священство” всех верных (1 Пет. 2,9), так же как “онтологическая кафоличность”, которая относится ко всему человечеству в каждом человеке, коренятся в *imago dei*. Девиз “свобода, равенство, братство” – всего лишь секуляризованная версия библейского обоснования достоинства человека. Господь говорит: “Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне” (Мф. 25,40) и Сам указывает, что верно и обратное. Следовательно, когда свт. Василий Великий говорит, что “честь, воздаваемая образу, на первообразная восходит” (*De Spiritu Sancto*, 18, PG 32, 149С), это относится и к оскорблению, то есть всякая обида, нанесенная человеку, является одновременно оскорблением Бога.

4 См. по этому поводу замечательную статью о. Георгия Флоровского *О воскресении мертвых*, в сборнике “Переселение душ”, Париж 1935, сс. 135-167.

Это означает, что постараться еще точнее определить, в чем состоит *imago dei*, едва ли возможно, ибо, как объясняет свт. Григорий Нисский, “образ Божий в человеке, поскольку он совершенен, является в силу этого непостижимым (и потому неопишуемым и неизобразимым!), ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен обладать также непознаваемостью Божества...”. “Мы не можем представить его иначе, – комментирует Владимир Лосский, – как некое участие в бесконечных благах Божиих”<sup>5</sup>.

Как мы уже сказали, образ Божий неотъемлемо присутствует в человеческой природе, и ничто не может этот образ разрушить, даже в высшей степени “противоестественный” первородный грех. Согласно святым отцам, нет сомнения, что только свободная личность может совершить грех, и этот грех всегда остается “личным”. Учение о “природном грехе” великий тайноводитель Духа свт. Фотий просто назвал ересью<sup>6</sup>. В настоящий момент мы не можем входить в подробности интерпретаций первородного греха, столь разных на Востоке и Западе. Что касается православного понимания, мы можем сослаться на замечательную главу книги о. Иоанна Мейендорфа *Введение в византийское богословие*<sup>7</sup>, где он показывает, что для святых отцов первородный грех Адама и Евы ведет не к “наследственному греху” и еще менее к “наследственной виновности”, но, если можно так выразиться, к “наследственной смертности”. Вот почему смерть Господа на кресте не есть жесточайшее наказание, наложенное на Сына Человеческого гневом Отца Небесного, но победа Бога над этой именно смертностью (1 Кор. 15,22) и полное восстановление во Христе первоначальной красоты образа Божия, ставшего в людях почти неузнаваемым вследствие смерти и греха.

---

5 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 113.

6 Bibliothèque 177; R. Henry (éd.), Paris, 1960, 2, 177.

7 Paris 1975, p. 192-198.

И вот мы дошли до подобия. Если мы остановились на неотъемлемом и неизгладимом образе Божиим, который в конечном счете есть “богословский *locus*” тайны всякой человеческой личности, то прежде всего потому, что подобие предполагает образ, как миропомазание – крещение.

## ПОДОБИЕ

Подобие есть дело Святого Духа, Которым “все совершается”. “Слово – пишет свт. Афанасий Великий – дает нам начатки даров Духа Святого, чтобы мы могли стать сынами Божиими *по образу Сына Божия*”<sup>8</sup>. Именно во Христе восстанавливается померченный образ Божий в природе, общей всем людям. В крещении, когда умирает ветхий Адам и мы воскресаем во Христе, совершается это восстановление для каждого верующего лично. Святой Дух дает возможность всем, кто воссоздан “по образу”, кто воскресен в этой крещальной воде, далее усовершенствовать это подобие и завершить его.

Диадок Фотикийский описывает этот процесс, ссылаясь на искусство живописи: “Подобно тому, как живописцы сначала набрасывают одной краской эскиз портрета и затем, постепенно добавляя цвет за цветом, добиваются сходства портрета и модели (...), так же и благодать Божия начинает с того, что в крещении восстанавливает образ таким, каким он был, когда человек пришел в мир”. Здесь, наверное, уместно напомнить, что по учению отцов Церкви, дети рождаются невинными... Но вернемся к нашей цитате: “Затем, видя стремление всего нашего произволения к красоте подобия (...), тогда прилагая добродетель к добродетели, возвращая красоту души от славы в славу, благодать отмечает эту душу подобием”<sup>9</sup>. Прп. Иоанн Дамаскин говорит так: “Бог творит человека по своему образу и подобию, (...) вы-

---

8 О воплощении, XIII, 7, PG 26, 997A.

9 Diadoque de Photicée, *Œuvres spirituelles*, LXXXIX, SC 5<sup>bis</sup>, Paris 1955, c. 149.

ражение “по образу” указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение “по подобию”, означает уподобление Богу в добродетели”<sup>10</sup>. Христос включил природу, общую всей множественности людей, в Свою единую божественную ипостась. Святой Дух распределяет Свою божественную природу, общую с Отцом и Сыном, среди всей множественности человеческих ипостасей. Лосский так описывает этот дар Самого Себя Духа Святого: “Дух Святой как бы ступевывается как Личность перед тварными личностями, которым Он присваивает благодать. В Нем воля Божия для нас больше не внешняя: она подает нам благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности, пока наша воля человеческая пребывает в согласии с волей Божественной и соработает ей, стяжая благодать, соделывая ее *нашей*. Это – путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни. Ибо Дух Святой есть царское помазание, почивающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке. И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях: *ибо образом Его будет множество святых*”<sup>11</sup>.

Однако перейдем теперь непосредственно ко всем помазанникам Божиим, ко Христу и множеству святых, которых мы изображаем, например, на иконах.

Что такое икона святого? Это образ человека, который реализовал свою святость, образ того, кто, стяжав Духа Святого, принес плоды Его – следовательно, это образ того, кто всецело использовал возможности, которые он получил через полное восстановление образа Божия в крещении.

---

10 Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I, *Точное изложение православной веры*, кн. II, гл. 12, с. 212. *De fide orthodoxa*, II, 12, *De homine*, PG 94, 920B.

11 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 169.

Икона стремится представить *реализованное подобие*. Специфический христианский образ – тот, который присущими ему средствами показывает богозданную “естественную святость” твари, которая обретается в благодатном общении с Творцом и которая полностью реализует это общение. В таком случае что-то происходит с ветхим и упрямым Адамом, и *это* надо показать, не искушение и не борьбу (сравни знаменитую картину “Искушение преподобного Антония” с Изенгеймского Алтаря Грюневальда в Кольмаре), но конечный результат, мир в Господе, который одно только Его прославление.

Подлинное церковное искусство показывает *свершившуюся* перемену, спасение, преобразование через Бога и в Боге падшего и смертного мира – одним словом, *преображение*.

Тот, кто подвизается над совершенствованием в себе подобия Христу, подвизается над преобразованием мира.

Слова прп. Серафима Саровского о том, что “смысл человеческой жизни в стяжании Духа Святого” означают, что смысл жизни состоит в полном осуществлении себя как человеческого существа, ибо это возможно только “в Боге”. Человеческая личность подобна Христу в той мере, в какой она сумеет стяжать Духа Святого, поскольку именно Он являет и дает возможность человеку обрести Христа. Значит именно Дух Святой совершает богоподобие в человеке.